IMÁGENES
PRIMIGENIAS
DE LA RELIGIÓN
GRIEGA

MISTERIOS DE LOS CABIROS [III]

KARL KERÉNYI

sextopiso

Misterios de los Cabiros es la tercera entrega de la serie *Imágenes primigenias de la religión griega*, preparada por el maestro Karl Kerényi. Con su habitual erudición y su ya clásica metodología, el autor esclarece uno de los conceptos fundamentales para el entendimiento de lo religioso: el «misterio». El término, nos dice, alude no sólo a las fiestas realizadas de acuerdo con el calendario ceremonial, sino esencialmente a «aquello que es mantenido en secreto»: la vivencia de lo divino, el conocimiento de lo innombrable, a pesar de ser conocido por algunos, y que se adquiere sólo a través de la iniciación y el culto a los dioses. Los «mysteria» encubren y mantienen el secreto, pero al mismo tiempo lo revelan a los «mystes», permitiendo al hombre un reencuentro con las raíces naturales de su existencia.

Entre los griegos el culto llevado a cabo en Eleusis era el arquetipo de los «mysteria». La investigación de Kerényi, sin embargo, va más allá, al referirlos a pueblos pregriegos, los cuales, al «fundar» el culto primigenio, se convierten en «divinidades de los Misterios por antonomasia». Tal es el caso de los Cabiros, a quienes, según el mito, el culto secreto les había sido regalado por Deméter. Pero más allá de la genealogía del misterio, que tiene de por sí gran valor heurístico, importa señalar que, en lo fundamental, estos antiguos «mysteria» guardan y a la vez revelan un secreto esencial: que el origen de la vida es en esencia femenino, que ante todo se antepone la fertilidad de la mujer y que, para que el hombre, en principio guerrero y violento, sea fuente de vida, requiere de una profunda metamorfosis a partir de su unión con lo femenino, que lo eleve hacia una nueva forma de humanidad, «quizá la más temprana y, ciertamente, en su forma más simple».

«Los libros de Kerényi definen una línea hermenéutica, que une un ingenioso manejo de los textos a una mirada en profundidad abierta a los datos de la arqueología y una veta antropológica, y los enlaza con los arquetipos de la psicología y la fenomenología religiosa de manera magistral.»

Carlos García Gual, *Babelia*

ensayosextopiso

Acceso Abierto

Imágenes primigenias de la religión griega

III. Misterios de los Cabiros

Introducción al estudio de los antiguos misterios

Karl Kerényi

Traducción de Brigitte Kiemann

sextopiso

Título original
Urbilder der griechischen Religion
Mysterien der Kabiren

Copyright © Klett-Cotta, 1956, 1988, J. G. Cotta'sche
Buchhandlung Nachfolger
GmbH, Stuttgart

Creative Commons

Primera edición: 2010

Traducción
Brigitte Kiemann

Copyright © Editorial Sexto Piso, S. A. de C. V, 2010
San Miguel # 36
Colonia Barrio San Lucas
Coyoacán, 04030
México D.F., México

Sexto Piso España, S. L.
c/Monte Esquinza 13, 4.º Dcha.
28010, Madrid, España

www.sextopiso.com

Diseño
Estudio Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-96867-47-5 (de la obra completa)
ISBN: 978-84-96867-76-5 (de este volumen)

Depósito legal: M-49540-2010

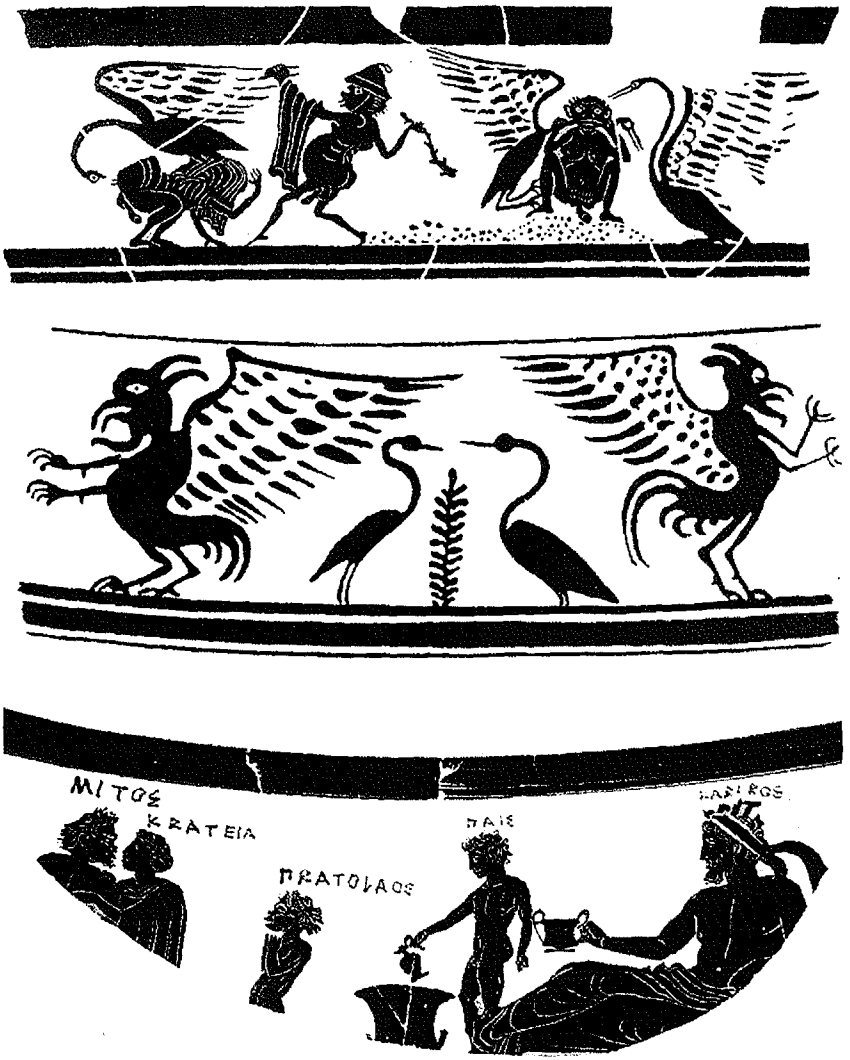
Impreso en España

ÍNDICE

1. El sentido de la denominación «Mysteria» 9

2. El mito fundacional del Santuario Cabiro de Tebas 29

Notas 61



Jarrón del Cabirion de Tebas

1. EL SENTIDO DE LA DENOMINACIÓN «MYSTERIA»

La socrática pregunta de la búsqueda del «Qué», cuya historia debería ser escrita, es tanto menos evitable cuantos más son los cambios profundos a los que se somete el objeto mismo de la historiografía. La Historia de la religión, donde quiera que se inicie, se supedita a lo muy vulnerable: ya sea en la contemplación de las figuras de los dioses, en la descripción de los cultos o en la repetición del relato de los mitologemas. Siempre debe volver a preguntar por el pertinente significado de los nombres de los dioses transmitidos, por las denominaciones tradicionales de las formas religiosas, por su modo de conducirse, de relatar y de discurrir: debe estar en busca de «qué» hay tras el nombre de «Hermes» o de «Helios», tras el sentido de las denominaciones «mitología» y «gnosis», para así poder sólo remitirse a algunos de los avances que ya han sido hechos.[1] El investigador, con lo que para él —como hombre contemporáneo— posee un contenido convencional e inducido por la consonancia de los nombres, corre un constante peligro de situarlo de un modo ahistórico en la Antigüedad. En ninguna

otra materia se presenta el peligro con tanta intensidad como en los Misterios.

Aquí, sin embargo, no nos referimos en absoluto al empleo enteramente libre de la palabra («¡Todo el mundo, querido Hiperión, tiene sus misterios, sus pensamientos secretos!» —decía Hölderlin—). Pero hay Misterios que en griego solo son «Mysterion», (μυστήριον) y se califican como sacramentos, enseñanzas y vivencias del cristianismo. Estos misterios y todos aquellos ritos iniciáticos que, para nosotros, como hombres contemporáneos, corresponden a la mística en su ámbito más completo y vasto, poseen una característica común que los convierte en más fácil y sucintamente concebibles que el conjunto de los antiguos Misterios. Esta característica puede encontrarse, como es sabido, en la obra del filósofo pagano Plotino —perteneciente ya al mundo de la mística no antigua—, en la que se trata de «la alineación del uno con lo Uno» (μόνου πρὸς μόνον):[2] de «alineación», es decir, de exclusión del mundo en el que, en tanto que «uno», ya estaba «solo» (μόνος), y se trata de unificarlo con su propio ser conforme a lo «Uno», en lo Todo-Único (*All-Einigen*). Si lo Todo-Único se concibe de un modo monoteísta, como aquello Único que es verdadero, o de forma panteísta como Todo-Ser (*All-Wesen*), la orientación hacia una esencia o un ser, que se halla fuera de la variedad de nuestra existencia natural, permanece como una característica. Si aquella esencia o

aquel ser, como sobreviene en el cristianismo, son concebidos como algo sobrenatural por antonomasia o, como resulta en otras religiones salvadoras, se contraponen al variado mundo de la naturaleza, así la mística también aspira a la salvación del hombre como una salida liberadora de todas las ataduras naturales.

Ahora, sin embargo, cuando vamos a familiarizarnos con el uso pagano del griego, con el grupo de palabras unidas a «Mysterion», nuestra mirada no se orienta hacia las formas de la gran mística de Oriente y Occidente. El adjetivo «místico» (μυστικός), para un griego de la era clásica, no se relaciona siquiera con representaciones que se alejan del mundo de los sentidos e indican en la dirección de aquella gran «mística». Todo lo contrario. El «aura mística», que en *Las ranas* de Aristófanes apunta hacia los que se acercan a las bienaventuradas «Mystes», a las iniciadas que componen sus danzas en el más allá, es el olor de la antorcha ardiente (δάιδων αὔρα μυστικωτάτη). Es el ambiente de una fiesta nocturna, en su aparición más evidente, lo que conmueve al ateniense del siglo v con la palabra «místico»: su «mística» vivencia es una determinada vivencia festiva. En la forma de una festividad, de un advenimiento del calendario, convergemos con lo «místico» de la historia de la religión griega y alcanzamos una interpretación filológica que nos es accesible por primera vez.

«Mysteria» era el nombre que se daba en Atenas a determinadas festividades, que también hubiesen podido llamarse Demetria, Koreia, Perrephathia, como las diosas a las que eran dedicadas, y que quizá se llamasen realmente así. La transmisión ática habla al unísono de los Mysteria —«Misterios» en plural—, que en griego actual debería consecuentemente escribirse en mayúscula (Μυστήρια).[3] Los nombres de las festividades, por tratarse de nombres que congregan acontecimientos y procesiones en épocas de celebración, en griego siempre se escriben en plural. Gramaticalmente pertenecen a un adjetivo que, en todo lo que en aquel período aparece como un acto festivo, los une con algo divino —podría decirse: con la divinidad, que allí se convertía en «acontecimiento»—. En los «Dionysia», las fiestas de Dioniso, se dan objetos dionisíacos que no son necesariamente un objeto únicamente «dionisíaco», un «Dionyson», o cosa dionisíaca, de cuyo nombre, como sustantivo, hubiese derivado el nombre de la fiesta. También cabe la posibilidad de que fuese un solo acto sagrado el que confiriera el nombre a la celebración, como es el caso del «Phithoigien», es decir —con la obligada reproducción de la desinencia—, la «Pithogia» (Πιθοίγια), en cuya fiesta se abrían las grandes cráteras de vino, las «Pithoi». Este acontecimiento determinaba el ambiente del día, en el que, en cierta manera, todo se convertía en «pithoigico». La aparición del sustantivo

«Pithoigia» (Πιθοιγία) para definir el acto o, mejor dicho, para dar un nombre a todo el día, parece significar una tardía cosificación y consolidación. Originario, y realmente festivo, es el plural adjetivado que recrea el ambiente.[4]

Una serie de nombres de celebraciones, no muy extensa, en su formación aún resulta claramente similar a los «Mysteria»: Anakalypteria, Anthesteria, Kallynteria, Lampteria, Plynteria, Procharisteria y Soteria.[5] El último es especialmente transparente en lo que se refiere a sus elementos formativos. La divinidad del día es un «salvador» divino (Σωτήρ)[6] o una divinidad «salvadora» (Σώτειρα);[7] todo lo que en aquel día ocurre de festivo resulta «salvador» (σωτήριος), y es por eso que la celebración tiene el nombre de «Soteria» (Σωτήρια). Nuestro análisis, sin embargo, arranca desde el segundo nivel, del nombre secundario del salvador, de «Soter», cuya raíz es la del verbo «salvar» (σώιζειν). Esto es precisamente lo común en toda la serie: el punto de partida verbal de todos aquellos nombres asignados a las celebraciones. Todos son más antiguos que la «Soteria», y a casi todos los caracteriza el hecho de que la mayoría de las veces no haya sido transmitida la forma correspondiente al *nomen agentis Soter*. El dios de la Lampteria, Dioniso Lampter, representa la excepción, aun si «Dioniso Anthester», en tanto que dios, no es conocido en el dionisíaco ciclo festivo de la Anthesteria, y a pesar de que Dioniso,

como dios de la floración, recibe los sobrenombres de Anthios y Antheus. El nombre de la fiesta de la floración, «Anthesteria», se forma del inmediato «florecer» (ἀνθεῖν), y así, de un modo lingüístico, es como también debemos explicar los restantes nombres de las fiestas enumeradas: con base en un acontecimiento provocado o padecido por la divinidad —el resplandecer y florecer de Dioniso en las celebraciones de Lampteria y Anthesteria, el baño y el engalanamiento de Palas Atenea en las de Plynteria y Kallynteria, el desvelo de Perséfone en la de Anakalypteria—.[8]

¿Pero cómo se hace en los «Mysteria»? En ellos también se relaciona con este nombre a una celebración, en el sentido de una época con abundantes acontecimientos sagrados caracterizados por la estación ambiental, y no sólo por los actos sagrados, los ritos y los eventos, como atestigua un orador clásico de los atenienses, cuando separa conceptualmente el propio acontecimiento ritual, la «Telete» (τελετή), de los «Mysteria», y se refiere a la «Telete de los Mysteria» como al ritual de la celebración.[9] Por otro lado, la denominación Mysteria se limita de un modo preciso a una época llena de ritos, ya que en caso contrario Plutarco no podría decir: «En Eleusis, cuando la celebración festiva aún se encontraba en su cumbre, se nos atendió tras los misterios...».[10] Ciertamente, Plutarco ya vivía en una época en la que se cosificaba lo ambiental,

se consolidaba la celebración en un rito, en la ceremonia por antonomasia. La palabra Mysteria, sin embargo, incluso habla a favor de que las celebraciones con aquel nombre fuesen denominadas según un rito significativo. También aquí concurre un punto de partida verbal claro, como en los nombres anteriormente mencionados de las fiestas: un acto ritual que no se celebraba junto a la imagen de culto de la divinidad, como acontecía en las de Kallynteria y Plynteria, sino junto a los hombres que de aquel modo se convertían significativamente en objeto y sujeto de la fiesta. El Myste (μύστης) padecía los Mysteria, se convertía en su objeto, pero también participaba en ellos.

Nosotros intentamos tomar los «Mysteria» en el sentido más estricto, tal como se nos presentan en la estructura organizativa de la vida griega de las épocas arcaica y clásica y, en cierto modo, vamos al encuentro de sus lugares de origen: como eventos festivos, fijados en el calendario. Entre todos los calendarios de las celebraciones griegas, el calendario ático se nos ha transmitido en un estado de conservación bastante bueno, aunque muy fragmentado.[11] Este es el calendario ático de celebraciones que ya hemos citado, cuando al principio, en lugar de hablar de los «Misterios» en general, hablábamos principalmente de los «Mysteria» antiguos que nos son más conocidos. Es aquel texto básico en el que también seguiremos pensando y que intentaremos

reconstruir en la medida de nuestras posibilidades, y en cuyo contexto quisiéramos en primer lugar determinar el contenido de la palabra «Mysteria». Los «Mysteria», tal como los conocemos, tenían lugar dos veces al año: en otoño, en el mes de Boedromion, y en la primavera, en el mes de Anthesterion. Los otoñales eran los «grandes» o «más grandes» que se celebraban en Eleusis. En comparación con éstos, aquellos que se celebraban en la primavera en Agra, eran conocidos como los «pequeños» o «más pequeños». La circunstancia por la que no siempre se les daba la misma denominación comparativa y diferenciada, tan pronto «grande» o «más grande», como «pequeña» o «más pequeña», se debía a que en el calendario, en ambos meses, sólo figuraba «Mysteria» y, como mucho, a su lado se indicaba el lugar de la celebración.

Y aún tiene mayor importancia —y por eso precisábamos el inciso referido al texto del calendario— que resultara superfluo citar junto a «Mysteria» a la divinidad, exactamente como en los nombres de las demás festividades. Pero si ya en el siglo v estos «Mysteria» específicos sólo eran contemplados como casos especiales de otras procesiones análogas, y a todos se les llamaba «Misterios»,[13] en varias fuentes se señala expresamente a Deméter y a Perséfone como las divinidades de ambas celebraciones —tanto en la grande de Eleusis como en la pequeña de Agra—. Las indicaciones, sin embargo, no son

versiones tan idénticas como para que nos autoricen a decir que fuesen citas del calendario ático. Lo más probable es lo contrario. Los «Mysteria», en sus lugares de origen, sólo podían ser considerados como fiestas de aquellas divinidades. Es posible que el acto cultual afectara de inmediato a los hombres participantes: era un culto dedicado a los dioses, y la festividad era propia de aquellas determinadas diosas y de ninguna otra. Y era así —al menos para los atenienses— de un modo totalmente natural.

En la actualidad tenderíamos más —y esto ya corresponde al empleo que Herodoto hace de la palabra— a considerar los «Mysteria» también de un modo natural, como los «cultos secretos», sin un vínculo especial con aquellas divinidades. Lo que convierte en inevitable que se hable de aquello que es mantenido en secreto en el ámbito general de la religión antigua, antes de que nos ocupemos de los cultos secretos que dieron nombre a los «Mysteria». Con el enunciado «mantenido en secreto», no debe entenderse necesariamente que se trata de un «secreto». En lo más profundo quizá descansa un secreto verdadero, en el sentido utilizado por el escritor religioso, coetáneo nuestro, que reconoce el rasgo de un auténtico secreto en el hecho de que haya sido experimentado, admirado, honrado y vivido —sin mantenerlo, por consiguiente, en secreto de un modo específico, y que, no obstante, continúe siendo un secreto—.[13] Digamos que, en lo guardado en secreto, es

menos importante el secreto que el mantenimiento del secreto.

En la religión griega éste no es un modo de proceder positivo en su intencionalidad, sino más bien negativo y arbitrario. No se esconde y mantiene el secreto de lo que se guarda en secreto con la real y auténtica intención del secretismo y del mantenimiento genuino del secreto. La contemplación de las religiones naturales nos enseña que, en los secretos cultos naturales, se trata de algo similar a lo expresado por Goethe al referirse a la misma naturaleza:

«en sagrado y público secreto».

Lo que se mantenía en secreto en el culto griego, ciertamente, aun si se trataba de algo innombrable, era conocido por todos aquellos que habitaban en los alrededores del lugar del culto. Poseía este carácter —el carácter del Arreton (ἄρρητον)— independientemente de la arbitrariedad de los participantes en el culto. Ya que en lo más profundo —en aquella profundidad en la que podía ser objeto del culto— era justamente innombrable: un auténtico secreto. Sólo más tarde las prohibiciones expresas convierten el Arreton en Aporreton (ἀπόρρητον).

La condición de innombrable de los secretos naturales —como los auténticos secretos del origen de la vida— quizá se hace comprensible cuando nos

la imaginamos en dos distintos niveles: en el existencial y en el puramente conceptual. En el nivel existencial somos nosotros los que actuamos y padecemos, y nos sentimos afectados en lo más profundo por nuestros propios actos y padecimientos, en los que sólo existe un acontecer y no existen palabras adecuadas para explicarlo. Un acontecer que, en el nivel puramente conceptual, debe presentarse de un modo claro e inequívoco, si bien en la forma no emocional en la que se expresa la biología. Pero ¿continúa siendo realmente el mismo acontecimiento que me afecta? ¿Es *mi* acontecer? La representación meramente conceptual sólo abarca a lo general, a lo escindido del caso único individual, habla *de* un acontecer —partiendo de algún modo sólo de mi secreto—, y no lo nombra: porque *es* innombrable. La representación del culto por sí sola es capaz de elevar mi acontecer en *el* sentido de la orientación de lo general, que, no obstante, continúa perteneciéndome: mi innombrable secreto que comparto con toda la humanidad.

La paradoja de los cultos secretos y públicos también era la de los «Mysteria» áticos. Sólo eran casos aislados de lo «arrético» —así cabría definirlo, en lugar del inapropiado y usado «místico»— en la religión griega. Hablar del secreto se convertiría en una banalidad: ya que al expresarlo dejaría de ser aquel Arreton que, en su impronunciabilidad, generaba una especial visibilidad y audibilidad y, en

cierto modo, creaba a su alrededor un cuerpo atmosférico de acciones y movimientos, de oscuridad y luminosidad, de mutismo y voces. Únicamente el que revelaba aquella atmósfera evocándola, el que «bailaba» o «escenificaba» los Mysteria, se abocaba a expresar lo impronunciable. Lo más impronunciable se mantenía enteramente innombrable y constituía el centro divino de los «Mysteria»: su verdadera gran diosa, que en la figura de Deméter y en la de su hija ya aparecía como algo impropio. Dominaba los festejos como Arretos Kura: la doncella impronunciable.

Los «Mysteria» son casos ejemplares de lo «arrético», pero sólo son casos individuales junto a otros no menos marcados. Mencionemos un clásico ejemplo de Atenas: la Arrephoria, una festividad de Palas Atenea, así llamada por las idas y venidas rituales cargando con lo impronunciable.[14] Los Arreton tenían en el culto griego un papel mucho más importante de lo que comúnmente se creía. No se hablaba de lo innombrable y por lo tanto tampoco era divulgado. Y la ciencia de la «Arretología», esta empresa paradójica e indispensable, sin la que sería imposible la representación correcta de la religión griega, lo considera precisamente como el mayor peligro: convertirse en objeto de charlas y comentarios, robándole así a los Arreton la atmósfera propia de su esencia. Si no concebimos el «Mystikon» como algo inapropiado, sino en el sentido más originario,

como un elemento determinante de los Mysteria áticos, se convierte en una forma especial del Arreton. Y hablar de él ya es Arretología. Debemos cuidarnos de la divulgación, de pecar contra el ambiente sagrado y de la involuntaria falsificación atmosférica. No obstante, debemos intentar lo imposible y finalmente indicar al menos lo que representaba aquel Mystikon, en el que el Myste, como evento básico de lo que después se llamaría Mysteria, padeció y participó.

Una indicación nos la proporciona la lengua, y otra nos es dada a través de los monumentos. El punto de partida verbal de la denominación Mysteria —como también de Myste y Mystikos— es conformado por un verbo cuyo significado ritual es «iniciar» (μυεῖν), una derivación de «cerrar los ojos o la boca» (μύειν). Los monumentos —las reproducciones de una representación de la iniciación en los Mysteria de Heracles—[15] nos indican que ahí no cabe pensar en el mutismo frente al Arreton, sino en una ceremonia del «cerrar de los ojos». Heracles está sentado y tiene su cabeza enteramente cubierta; los Mysteria empiezan para el Myste como sufriente del acontecimiento (μυούμενος); éste cierra los ojos y, en cierto modo, penetra en su propia oscuridad, ingresa en lo oscuro. Entrada, *initia* (en plural) llaman los romanos en su traducción latina, no sólo al hecho de iniciarse, al acto de cerrar los ojos, a la Myesis, cuya fiel transcripción sería *initiatio*, sino a

los propios Misterios. Una celebración —tuviese la salida que tuviese, o la elevación a la que ésta condujera— para entrar en lo oscuro: esto es lo que son los Mysteria, de acuerdo con el sentido originario de su denominación.

Lo específico de esta forma de «entrar y cerrar», más que en un significado individual, se caracteriza en lo cultual, en una experiencia muy personal del Myste. Cicerón, en su obra dedicada a las leyes, expresa este significado más general desde un nivel conceptual, con la palabra *initia* como equivalente de la palabra *principia*, de sonido más filosófico: «*Initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimos neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe meliore moriendi*» [«en la iniciación reconocimos de modo conciso cómo se denominaban los principios de la vida, y no adquirimos únicamente una razón para una vida alegre, sino también una mayor esperanza para morir»]. No obstante, los *pricipia vitae,* reconocidos en los Mysteria áticos, y de los que nos habla Cicerón, sólo tienen este sonido filosófico en la reproducción latina. Si atendemos a la versión original de Píndaro, ya no pensamos en los «principios». «Feliz aquel —nos dice el poeta griego— que, tan pronto como hubo contemplado aquello, fue enterrado: conoce el final de la vida y también conoce el inicio dado por Zeus (οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν)».[16] Se trata del inicio de la vida misma, y no

del «origen» concebido filosóficamente —aun si en griego también se llama ἀρχή—, del modo natural en el que se forma la vida, hacia la que, no en vano, nos reconducen *nocturnamente* los Mysteria.

Lo nocturno no se limita al cubrimiento del Myste en el primer momento de la entrada. Los Mysteria eran de una nocturnidad tan esencial, que en ellos podían vivirse todos los aspectos de la noche, incluso aquella facultad que le había sido concedida de forma única y exclusivamente para, en cierto modo, dar a luz y así ayudarle a iluminarse. No se trataba sólo de celebraciones nocturnas, sino que incluso representaban —o al menos así lo parece— a la celebración del avance de la noche hasta la súbita gran iluminación en plena noche cerrada.

No era casual que los grandes Mysteria tuvieran lugar con la luna menguante. Ciertamente, si los preparativos se organizaban con la luna llena, cuando los Mystes se congregaban el día 15 del Boedromion, la atmósfera ambiental ya era la de la luna menguante, y el 16 tomaban el baño en el mar, que asimismo era preparatorio y de purificación. Hasta que el día 19 emprendían el camino, y el 20, el día de su llegada a Eleusis, se iniciaba la serie de las noches sagradas. Cabe la posibilidad[17] de que los pequeños Mysteria del Anthesterion se prolongaran más o menos en el mismo número de noches. Los Mysteria, como festividad del «cerrar y entrar», en cierta manera configuraban allí lo contrario de la celebración del mes

que daba nombre a la Anthestería, y a su vez iniciaban la fase de la luna llena desde el día 11 hasta el 13. El «florecer» que confiere el nombre a esta fiesta, también representaba un «abrirse» en general: no sólo el abrirse de las flores y de la luz de la luna, síno también de las cráteras de vino, e incluso de las sepulturas. Y de las flores al cerrarse, de las que, por otro lado, se dice lo mismo que cuando se cierran los ojos (μύειν).[18] Mysteria, el nombre de la celebración, también tiene otro que, por el contrario, es lingüísticamente más claro, seguro y complementario: Anakalypteria. El cubrimiento en los Mysteria y el destapar (ἀνακαλύπτειν) en las Anakalypteria pertenece a una unión más elevada que se conoce como un acto sagrado de la mitología superior, y desde entonces también es reconocido en sus repeticiones humanas. El nombre de la celebración, Anakalypteria, nos ha sido transmitido a través del culto de la misma diosa a la que son ofrecidos los Mysteria: Perséfone. Se refiere a su boda, que también se celebraba con el nombre de Teogamia, o «nupcias divinas».[19] Ambos nombres fueron comúnmente utilizados en Sicilia, pero el evento divino que anuncian sólo puede ser aquel cuyo contenido mitológico conformaban los Mysteria áticos. La boda de Perséfone y Hades representaba igualmente una imagen originaria de los casamientos humanos. De la misma manera que en la Antigüedad las novias eran cubiertas antes de ser

entregadas a los novios, así eran entregados los bendecidos del inframundo a la muerte: cubriendo al Myste. Entre los hombres, sin embargo, ni el Myste ni la novia son aquellos a los que este signo y esta forma de abstraerse en la noche llenan de sentido, como lo había sido para aquella diosa que había padecido el noviazgo como una muerte y fue entregada al dios del inframundo. Para proceder al desvelo nupcial, la condición previa consistía en llegar cubierta a *aquellos* esponsales: la entrada de Perséfone en la inframundana noche del novio que mata y engendra. Como celebración tiene un nombre: Mysteria.

Es la triple oscuridad —la del cubrimiento, la de las noches sagradas en Agra y Eleusis, y la de la propia oscuridad interior— en la que el Myste, como también el hombre y no sólo la mujer iniciada, se reencuentran con su propia maternidad sufriente y conceptiva. Al tiempo que admiran lo eterno y común del principio de *su* vida, contemplan la imagen originaria de aquella unión matrimonial única, que fue la de *su* origen, en las figuras y destinos divinos: algo impronunciable que, en la Antigüedad tardía, ya no podía darse. Los Mysteria áticos, a través de las imágenes mitológicas, aún provocan fácilmente vivencias, un retorno del hombre y un reencuentro con las raíces naturales de su existencia. No se precisaban recursos especialmente poderosos para acceder al ámbito en el que se encontraban aquellas

raíces, un campo de energía todavía sin agotar, en el que se siente firmemente arraigado como un dios: bastaba la festividad con sus espontáneos milagros atmosféricos, enlazados con los propios antecedentes, hasta llegar a las fuentes más profundas del nacimiento y del mundo de los ancestros. La existencia de lo que ha sido, que el alma guarda como su tesoro más concerniente, se muestra efectiva y poderosa. La cristiandad, con una desconfianza profunda no carente de razón, fue conscientemente más allá de aquel ámbito de raíces y fuentes, de aquellas fuerzas que los Mysteria, a su manera, sabían domar y dominar (en la segunda parte de nuestras reflexiones continuaremos refiriéndonos a ello). Los «Mysteria» de la propia cristiandad, y sobre todo sus sacramentos, estaban llamados a ser nuevos medios aún más poderosos para favorecer el arraigo de los hombres en una esencia originaria sobrenatural y totalmente diferente.

Con la creciente importancia de los medios milagrosos —mágicos entre los paganos y del todo nuevos en la cristiandad, esencialmente con los sacramentos— el «Mysterion» (en singular) cada vez se posiciona más en un primer plano. Así como Phylakterion (a φυάττειν «proteger») es el «medio para la protección», Mysterion, por lógica gramatical, debería significar el «medio para el cubrimiento, la ocultación, el mantenimiento del secreto». No obstante, aquello que se ha mantenido en secreto, el

propio secreto, en suma todo el culto secreto —sin duda tardío—,[20] significa el contenido de los Mysteria. Lo que también es consecuente, cuando se ofrece como festividad y culto secreto ejemplar: todo cuanto abarcaban era un Mysterion, un medio para celebrar la fiesta y, al mismo tiempo, una celebración completa, encubierta y mantenida en secreto. En el fondo, sin embargo, todo aquello sólo representaba el medio de entrar en algo tangible que estuviera por encima de los requisitos del culto, de los objetos, de las acciones y las palabras. Sobre el momento cumbre de la procesión de Eleusis —cuando es mostrada una espiga en silencio o se pronuncian aquellas sencillas palabras ὗε κύε, «llueve, trae fruto»—, los escritores cristianos hacen comentarios en tono de mofa: «¡Éste es el gran e innombrable Mysterion de Eleusis!».[21] Se exaltan con la enumeración de los indignos objetos de veneración, objetos comunes que deberían conformar el «Mysterion». Y demuestran que el Arreton pagano, en lo que a esta característica se refiere, ha desaparecido para ellos. Sus Mysteria son esencialmente diferentes de como fueron los paganos.

2. EL MITO FUNDACIONAL DEL SANTUARIO CABIRO DE TEBAS

Un análisis de la palabra «Mysterion», y el sentido de su aplicación originaria y ciertamente plural, como «Mysteria», debió preceder tanto a la reflexión general sobre los antiguos misterios, como a los específicos Misterios de los Cabiros. Nuestro interés se centra ahora en estos últimos, pero sin que pretendamos interpretar de un modo exhaustivo a las enigmáticas criaturas mitológicas, llamadas «Kabeiroi» (Κάβειροι) —o, como eran conocidos en el Santuario de Tebas, en su forma dialectal beocia: «Kabiroi» (Κάβιροι)—, y tampoco se trata de un intento por describir el culto secreto que Herodoto ya denominaba «Mysteria» de los Cabiros. Esta mención incluso está considerada como la más antigua de los «Mysteria» griegos en la literatura, sin tener en cuenta las inscripciones que hacen referencia a las grandes celebraciones de Eleusis.[22] No obstante, sabemos que Herodoto emplea esta denominación en un sentido general, el mismo con el que nosotros hablamos sobre misterios antiguos. Aunque, por otro lado, y por razones de contenido, el análisis de ciertas transmisiones referentes al culto de los

Cabiros, como sucede con el análisis de las palabras, debe igualmente situarse al principio de un estudio científico de los Misterios. Éstas son las razones por las que esta reflexión se dedica a un mito que ha sido conservado y está relacionado con el Santuario de los Cabiros de Tebas.

Ciertamente, podemos hacerlo si retrocedemos hacia una utilización más general de la palabra, y en lugar de «Mysteria» volvemos a hablar más libremente de Misterios, pero sin olvidar del todo el contenido festivo con el que nos fue revelado su antiguo sentido originario. Este contexto fue el de una boda representada y vivida mitológicamente, la boda originaria de una novia divina y de un novio divino, a cuya imitación e imagen se celebran las bodas humanas. El cubrimiento y descubrimiento formaba en este contexto la fase que precede a la Anakalypteria: aquella que, entre los quehaceres de la boda, debe ser considerada como el acto especial de la preparación. El mismo acontecimiento nupcial no pierde su condición natural a través de este acto. La afirmación de los griegos de que la unión matrimonial representaba el cumplimiento y la culminación de una iniciación (τελος ὁ γάμος),[23] descansaba precisamente sobre la idea de que la celebración de los Misterios y la celebración de la boda sólo representaban variaciones del mismo tema de fondo, con el que el hombre de la Antigüedad debía, ante todo, obrar como garante de la sucesión de su familia y de su estirpe.

Pero exactamente la ejecución cultual de este acontecer del todo natural, ya fuese como celebración familiar pública o como culto secreto de los linajes griegos, sin mencionar a la organización más sublime y grandiosa de las celebraciones de los Misterios de Eleusis, justamente aquel acto cultual formado con la materia prima de la vida, muestra lo animal-natural elevado a un nivel supremo. Lo animal en la unión nupcial, en aquel nivel de elevación suprema humano-natural, conseguía en cierto modo algo metafísico, el desmedido trasfondo de las raíces de las que emergió la vida del individuo. No obstante, la vida animal, en los grandes periodos de la naturaleza, siempre tenía algo de efímero en todos sus actos y, de algún modo, sólo aparecía como un destello *hic et nunc*, aquí y ahora, sin poseer un vínculo consciente con lo que le precedía o sobrevenía. La periódica repetición consciente de los actos cultuales, su forma ritual fijada y repetida de un modo constante, la conformación de todas las bodas en una serie de generaciones vinculadas, crea precisamente aquella unión con el mundo de los ancestros, de las raíces, o como se quiera denominar aquello que de un modo repetido ha existido en el alma: la manera especial de vincularse y formar parte del entramado del mundo que caracteriza al hombre.

Así, de un modo especial, parece que la fase preparatoria del cumplimento nupcial, el acto del

cubrimiento, en el acontecimiento natural convertido en cultual, va más allá de lo meramente animal. La huida de la novia, el hecho de ser alcanzada y forzada, todas las fases del propio robo de la novia, como si se tratase de una imagen reflejada, corresponden a todos los momentos del juego amoroso preparatorio de ciertos animales durante sus emparejamientos. Únicamente el envolvimiento en las tinieblas tiene como máximo su ejemplo en el cielo, donde el sol y la luna desaparecen en la oscuridad durante el periodo de su conjunción, que corresponde con el desvanecimiento de lo ocultado en su propia oscuridad, un acontecimiento que, por otro lado, no es una mera imitación, sino también un giro hacia el interior que posee un sentido y una singular realidad anímica. Y precisamente este acontecer preparatorio dio nombre a los Misterios, es lo característico y específico en sus dos cualidades de antiguo y místico: por un lado, la preparación para la introducción y, por el otro, la conducción hacia el exterior, tanto en el sentido de la elevación como en el del arraigo más profundo. Cuando vayamos a dedicarnos al análisis de una transmisión especialmente instructiva del culto de los Cabiros en los Misterios antiguos, no debemos olvidar su especificidad.

Los griegos consideraban a los Misterios de los Cabiros como muy antiguos y, ya en los tiempos históricos, también como muy arcaicos. Su feudo

principal en Samotracia, la isla del norte de Grecia, frente a la costa tracia, estaba tan alejado de los parajes colmados de signos de la religión clásica homérica del mundo heleno, que, allí y en las islas vecinas del mar tracio, no puede asombrarnos la larga supervivencia de los usos y costumbres cultuales. Desde esta situación, por otra parte, se explica que las informaciones referidas a estos rasgos originarios, característicos de la religión de aquella isla, provienen de una época relativamente tardía, iniciada en la época de los helenos, cuando Samotracia ya pertenecía al círculo interior del mundo helenizado en torno al Mar Egeo. Ni siquiera las excavaciones del Santuario del Misterio de Samotracia alcanzaron a llegar más allá de los monumentos helénicos y romanos de un modo sustancial —al menos hasta el día de hoy—, para poder sacar a la luz los inmediatos testimonios de un estrato auténtico y muy antiguo del culto de los Cabiros. Éste es el motivo por el cual ahora no situamos en primer plano el lugar de culto de la misma Samotracia, sino otro que ya fue excavado en Grecia en los años 1888/89, y cuyas reliquias no fueron exhaustivamente presentadas hasta el año 1940.[34]

Pero antes deberemos mencionar dos transmisiones de Samotracia que, aun procediendo de una época posterior, dan fe de lo originario e inmediato de este culto. Una transmisión la encontramos en Diodoro, el historiador universal griego, cuando

dice que los oriundos de la isla —poco importa si fue en su época o en la de su fuente, en todo caso fue en la época helena—[25] poseían una especial lengua antigua propia, de la que se ha conservado una gran parte como lengua cultual. Inscripciones encontradas en la isla vecina de Lemnos, asimismo un lugar de culto cabiro, nos dan una idea de esta lengua originaria no griega, que parece emparentada con la lengua etrusca que le es cercana y que fue considerada por los griegos como lengua de los «Pelasgos» o «Tirsenos». La denominación del sacerdote cabiro de Samotracia como «Koes» (κόης o κοίης), fue hallada recientemente en los monumentos en una lengua antigua de Asia Menor, el lidio, de nuevo como *kavés*.[26] Se trataba de los vestigios de una lengua bárbara, desde el punto de vista griego, que se empleaba en los cultos de Samotracia, y seguramente también en los de los Cabiros.

La otra transmisión es una anécdota histórica con dos variantes que se relaciona con dos distintas personas.[27] Según una de ellas, el sacerdote, el Koes, le formuló al estratega espartano Antalkidas, que quería ser iniciado en los Misterios de Samotracia, una pregunta preliminar: «¿Qué fechoría había cometido en su vida que fuese más horrible que cualquier otro delito ordinario?».[28] El espartano contestó a esta pregunta con una actitud auténticamente helena: «¡Si hubiese cometido algo semejante, deberían saberlo los mismos dioses!». Otro famoso espartano,

según la otra versión, el general Lysandros, quiso consultar el oráculo en Samotracia —versión que como podemos comprobar no es creíble, pues no disponemos de ninguna referencia fidedigna de la existencia de un lugar para el oráculo en Samotracia—. Sin embargo, tanto en esta versión como en la otra, que no es mucho más creíble, lo importante de la pregunta que se plantea en Samotracia —y que a un heleno debía parecerle tan indigna como una falta de religiosidad—, es que Lysandros contestara al sacerdote con otra pregunta: «¿Quién lo quiere saber, tú o los dioses?». Y cuando recibe la contestación: «Los dioses», aleja al sacerdote con las palabras: «¡Sal pues de mi camino, a ellos les responderé si quieren saberlo!».

No obstante, más determinante que la anécdota de Antalkidas, lo es la propia forma de la pregunta samotracia: el preguntado debía responder con aquello que, según él, había sido el delito más grave cometido contra el derecho divino durante su vida.[39] Una pregunta de esta índole —tan llamativa para el mundo griego que incluso permitía crear anécdotas a su alrededor— representaba algo más, algo más especial que una simple exhortación general a la confesión de los pecados. El que deseaba la iniciación debía exponerse como un sacrilego contra el orden divino, para que entonces pudiese ser purificado de sus pecados por el Koes. Pero *debía* ser un sacrílego, porque también los iniciados originarios de

Samotracia, los arquetipos originales de todos los Mystes Cabiros posteriores, en su origen eran tan sacrílegos como los mismos Cabiros. Recordemos ahora sucintamente otras dos indicaciones. Según una tradición de Tesalónica, la gran ciudad costera ubicada frente a Samotracia, dos hermanos Cabiros habrían matado a golpes a un tercero, cuya cabeza habría sido escondida y cubierta con una tela roja como la sangre.[30] Y en Imbros, una isla situada en el mismo paraje, se enumeran los nombres de los Titanes, los conocidos transgresores originarios de la mitología griega, en una invocación de los Cabiros.[31]

Una comparativa en la importancia de estos dos rasgos —el uso de una lengua bárbara pregriega en el ritual y la condición previa de una gran trasgresión en la vida anterior del aspirante a la iniciación—, aclara las dos exigencias básicas de los Misterios de Eleusis. La lengua helena y la pureza de no haber cometido ninguna fechoría sanguinaria, eran condiciones indispensables para obtener la licencia para participar en las procesiones que se mantenían en secreto durante la gran celebración. Los pequeños misterios también purificaban a los Mystes —siempre que fuese necesario— de crímenes de sangre cometidos anteriormente. ¡Sin embargo, una purificación general no bastaba para enfatizar la fechoría del que debía ser iniciado! Este énfasis faltaba en Eleusis tanto como la misma ausencia de cualquier recuerdo de un pasado pregriego del

culto. ¡Lo que no significaba la ausencia de una historia anterior no griega! El expreso rechazo de los hombres que hablaban en una lengua bárbara, este asombroso elemento del «preámbulo» de la Prorrhesis del sacerdote de los Misterios, casi nos inclina a deducir que se quiso presentar la gran fiesta de Eleusis como una construcción puramente helénica, porque había sido erigida conscientemente sobre distintos fundamentos. Frente a tal realce de lo helénico, ya purificado, atestiguan vestigios de lenguas bárbaras y la ocupación religiosa de lo impuro, de lo antiguo originario y de lo pregriego en los Misterios de los Cabiros, y también cuando estos testimonios tienen una fecha posterior. Con ello sólo pudo constatarse una escalonada serie de lo originario y no una cronología real: los Misterios de los Cabiros nos parecen más primigenios que los Misterios de Eleusis correspondientes a cualquier época a la que tengamos acceso. Lógicamente son anteriores a los últimos, como se puede deducir de las características que acabamos de indicar. Cuando Herodoto, el primero que habló de los «Misterios de Samotracia», los adscribe a aquella población originaria —a la que denomina pelasgos, conforme a una tradición muy extendida en la antigua Grecia, y que, según sus propias palabras, también se habían asentado con anterioridad en Ática—, para nosotros significa una feliz confirmación. Habían llegado, según otro historiador,[32] hasta aquel lugar procedentes de Beocia,

desde la región de Tebas. No pensamos que en lo esencial se pueda refutar la verdad de estos testimonios de los antiguos cronistas históricos, y la tarea de la ciencia consiste en interpretarlos. No obstante, con nuestras interpretaciones vamos a mantenernos principalmente en el campo de la historia de la religión, a través de los documentos religiosos y los monumentos relacionados con el Santuario Cabiro de Tebas, que nos son dados casual y ampliamente, en parte —sobre todo en lo que se refiere al material arqueológico— procedentes de una época más antigua que la misma Samotracia.

Cuando abandonamos Tebas por la carretera que conduce a Livadhiá (la antigua ciudad de Lebadeia), para llegar al cercano Santuario de los Cabiros, en dirección al Norte, llegamos en primer lugar a la meseta que en la Antigüedad se llamaba la «aonica» (Ἀόνιον πεδίον).[33] Si se traduce este nombre geográfico como «meseta de la luz del alba» o como «meseta de las personas de la luz temprana», en todo caso deriva de «Eos», la luz de la mañana.[34] Debemos tenerlo en cuenta ya que también Samotracia, la isla de los Cabiros, además era conocida con otros dos nombres especiales que tenían un significado similar: se llamaba Leucania, la isla de la temprana luz blanca,[35] e isla de Electra, que asimismo era una diosa de la luz solar.[36] La zona lindante con aquel rincón más oscuro de la montaña, en el que se celebraban los Misterios Cabiros de Tebas,

también era la sagrada luz del sol naciente. En dirección Oeste abandonamos la meseta aónica para adentrarnos en el retiro de los Cabiros, y elegimos a Pausanias como nuestro guía y conductor griego, cuyas indicaciones topográficas fueron encontradas y confirmadas con precisión por las excavaciones.[37]

En el lugar en el que se desvía el camino, hacia el reencontrado y desenterrado Santuario de los Cabiros, se hallaba en la Antigüedad el bosque sagrado de Deméter Kabeiria y de su hija: «Sólo el iniciado puede entrar —añade Pausanias—. Más o menos a la distancia de siete estadios de este bosque se halla el Santuario de los Cabiros. Quiénes son los Cabiros, y cuáles son para ellos y para la Madre los actos sagrados, es algo sobre lo que no me pronuncio: la gente a la que le gustaría oírlo debe perdonarme. Sin embargo, nada me impide revelar lo que relatan los tebanos sobre el origen de aquellos actos». Podemos ver que ya se ha entrado en el recinto de lo que es mantenido en secreto junto a la bifurcación, en el bosque de Deméter. A él le pertenecen no sólo ciertos lugares, como el mismo bosque, y no sólo los actos sagrados, que son nombrados tanto en relación a los Cabiros, como en relación a Deméter y a Perséfone: es decir, Dromena o Telete y Orgia. Esta última palabra, ὄργια, es concebida como una alusión a los Misterios en su significado básico como «acción» por antonomasia, aunque adquiere una especial concisión, también como «acto» u «obra»

(ἔργον), que son utilizados con idéntica concreción, y le asignan un nombre a la acción sanguinaria del sacrificio.[38] No sólo se mantiene en secreto el propio culto del secreto, sino también el modo de ser de los Cabiros, es decir, la entera mitología que expresa este modo de ser. En su lugar se le permite a Pausanias explicar la pseudohistoria del mito fundacional de los Misterios de los Cabiros.

Aunque con esta observación queremos limitarnos al análisis e interpretación del mito de la fundación y de sus variantes, todavía deberemos mencionar algunos de los rasgos que corresponden a los Cabiros, y que en virtud de la completa transmisión se manifiestan como seguros. A ellos les corresponde, ante todo, ser y seguir siendo divinidades que se mantienen en secreto. El hecho de que quienes peligraban en el mar les pidieran auxilio justamente a ellos, facilita la explicación de su propia forma de ser. Pero no es justo que, por haber sido llamados a socorrer, sean concebidos como divinidades auxiliadoras por excelencia. Ellos son precisamente —y esta es la única determinación general que permite la transmisión— divinidades de los Misterios por «antonomasia». El nombre con el que se los conoce es una palabra desconocida en griego. Se creía que sólo se trataba de la forma helenizada del *kabirim* semítico, «los Grandes», debido a que los griegos llamaban a menudo «dioses Grandes» (Μεγάλοι θεοί) a los Cabiros. Una denominación

general como ésta pertenece precisamente a las divinidades de los Misterios, y no importa que no tenga ninguna base lingüística en el propio nombre de los dioses indicados, y tampoco sea producto de la traducción. De hecho se desconoce el significado originario de la palabra «Kabeiroi», y cabe suponer que se adecua tanto a la invocación de los «dioses Grandes» como a las divinidades de los Misterios.

Si bien el sentido del nombre es desconocido, su forma fonética con sus variantes —además del femenino Kabeira, también Kaeira y Kapheira—[39] no indican hacia una religión semítica, sino en la misma dirección de la palabra extranjera Koes: hacia el área de cultos antiguos mediterráneos, que en parte fueron conservados en las religiones del Asia Menor. El nombre Kabeiros va unido a una montaña o a un paisaje montañoso de Frigia, y también es un dominio de la Gran Madre de los dioses conocido con el nombre de Berekyntia.[40] Lo más llamativo en cuanto a la entera transmisión de los Cabiros —además de ser divinidades de los Misterios—, es su pertenencia al vasto círculo de divinidades y servidores de las diosas marcadamente masculinas, de los Curetes, Coribantes, Idaioi dactyloi, que componen a los seguidores de la Gran Madre.[41] A estos daimones fálicos, estrechamente ligados a Berekyntia, en Asia Menor también se les conocía como Berekyndai, y pasaban por ser los espíritus de los instrumentos cultuales más primitivos, las bramaderas,[42] que

conocemos por la etnología. El enjambre que emerge acompañando a la Gran Madre del Asia Menor bajo distintos nombres —en esencia no distintos a aquellos de los Cabiros—, debemos imaginárnoslo como fantasmal y alborozadamente dispuesto a engendrar.

Cuando unos seres divinos, como los Cabiros, aparecen como «más pequeños que lo pequeño y más grandes que lo grande» —para utilizar una expresión de las Upanishads—, se trata de una característica fantasmal. La misma inscripción procedente de Imbros, que en la enumeración de los Cabiros menciona a grandes Titanes —Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto, Cronos—, precisamente cita a los «Pataiken»: es decir, a los enanos. Aun si se quiere ver en esta insólita enumeración el resultado de un sincretismo posterior, no se hubiese podido ver de esta forma si los Cabiros no hubiesen sido considerados titánicos y enanos. Ya sabemos que también eran sacrílegos: su fratricidio no es menos titánico de lo que había sido el asesinato de Dioniso por los Titanes. Y en el mito fundacional podremos ver cómo Prometeo mantiene con los hombres Cabiros una relación similar a la que había mantenido en la alta mitología con los grandes Titanes. Para la correcta comprensión de aquel mito debemos prestar justamente atención a lo siguiente: lo que allí es narrado por los hombres de un modo pseudohistórico para los no iniciados, en el fondo depende de aquellas figuras mitológicas que son mantenidas en secreto, cuyos

rasgos fantasmales deberían parecernos tan pronto titánico-gigantescos como enano-fantasmagóricos, aunque siempre marcadamente varoniles.

En el lugar del Santuario de los Cabiros —podemos leer en la versión de Pausanias del mito fundacional—, antaño se levantaba una ciudad, y los hombres que en ella habitaban se llamaban Cabiros. Ante Prometeo, uno de aquellos hombres Cabiros (Καβειραοῖοι), y su hijo Aitnaios, se presentó Deméter, que traía algo consigo y se lo dio a guardar. Pero Pausanias entendió que no podía revelar lo que era ni lo que se podía hacer con ello. Bastaba saber que el culto secreto —la Telete— representaba un regalo de Deméter a los hombres Cabiros. Casi no hace falta indicar cuán superficialmente los Cabiros se habían convertido aquí en hombres Cabiros. Aitnaios, el «Aetnaeus», es un pseudónimo transparente para Hefesto, el dios del fuego y de la forja, cuya pertenencia a los divinos Cabiros también alcanza a expresarse a través del hecho de que en algún momento fue ciertamente llamado «Hephaisten» (Ἥφαιστοι).[43] Lo esencial, lo que la historia quiere preservar, ya quedaba demostrado por la ubicación de los santuarios: Deméter, en su vinculación con los Cabiros, llamada por ellos Kabeiria o simplemente «la Madre», debe ser considerada como la fundadora de los Misterios Cabiros.[44]

La otra versión del mismo mito es relatada por Pausanias como si formase un acontecimiento más

tardío en la historia de la ciudad cabira —tras haber sido abandonada— o del paisaje. Es decir, cuando los Kabeiraioi tuvieron que huir, según dice la historia, ante el avance de los conquistadores argivos, temporalmente también murió el culto secreto. Fueron Pelarge, la hija de Potnieus, y su marido Isthmiades los que reanudaron desde el comienzo el culto secreto, pero en otro lugar llamado Alexiarus. No obstante, por haber celebrado Pelarge la iniciación fuera de lo que eran las anteriores fronteras, más tarde, tras el regreso de los supervivientes de la estirpe de los Cabiros (γένος ἐαβειριτῶν), hubo que reponer el culto en la tierra pertinente.[45] Un oráculo de Dodona hizo que Pelarge recibiera veneración cultual y un animal preñado como ofrenda. La fundadora de los Misterios es por consiguiente nuevamente una diosa, y no puede caber ninguna duda sobre la diosa que lleva el nombre de Pelarge. Que la hija del «hombre de Potniai» (Ποτνιεύς) estaba vinculada con el culto de Deméter en Potniai, es lo que, como mínimo, debe reconocerse de inmediato.[46] Potniai era una ciudad de Deméter en Beocia, y se llamaba así por ella, por la Potnia. Si el nombre Aitnaios señala hacia Hephaistos, asimismo «Isthmiades» alude al gran dios del Istmo, a Poseidón: éste era —en tanto que Potidas— «el hombre de Deméter». Y un animal preñado —una cerda—, a excepción de Deméter, no lo recibía ninguna otra mujer como ofrenda.

Así rezan para los iniciados los relatos en clave que, como estos mitos fundacionales, les son fácilmente reconocibles. Y enseguida podríamos plantearnos la pregunta que se desprende de su inequívoco sentido: ¿qué significado puede tener que Deméter, la «Madre», sea la diosa iniciadora en los Misterios de los Cabiros? Pero primero aún debemos preguntarnos: ¿es suficientemente antiguo éste cometido de una diosa en un culto secreto que, además, está caracterizado a través de divinidades masculinas, para poder ver en él un significado más profundo? ¿Es uno u otro rasgo de los mitos fundacionales lo suficientemente antiguo y primitivo, para poder apreciar la gran antigüedad de la vinculación de los Cabiros con Deméter? Y al hacernos la pregunta orientamos nuestra atención hacia una característica del mito que, tan pronto como se presenta la interpretación, podría continuar siendo igualmente enigmática: el único nombre opaco para nosotros es «Pelarge». Reconocemos sin más a la diosa a la que pertenece el pseudónimo, pero no es probable que sea a través del nombre. ¿No fue para los iniciados del culto secreto más transparente que para nosotros? ¿Qué clase de recuerdos e imágenes despertaba este nombre en ellos?

«Pelarge» es la forma femenina de «Pelargos», «la cigüeña». Si no quisiéramos mantenernos en los estrictos límites de aquel imaginario que puede ser deducido de un modo comprobable del antiguo

contenido religioso, nos encontraríamos ante las huellas de una referencia cercana a una extendida explicación popular del origen de la vida. Existe una mitología de la cigüeña, cuyas huellas basadas en un culto secreto, vinculado al origen de la vida, no sorprenderían al hombre de hoy. Pero no es necesario que demos *ningún* rodeo enumerando relevantes imágenes psicológicas arquetípicas (así, por ejemplo, la cigüeña como mitológica portadora de niños), pues la riqueza de lo que ha sido transmitido directamente desde la misma Grecia es mayor de lo que, con la propia interpretación de los mitos —ya sea romántica o psicológica—, haya podido imaginarse. No obstante, al mismo tiempo también deberemos considerar las posibilidades que se esconden tras las flexibles formas dialectales, que de vez en cuando y deliberadamente se encuentran en la entremezclada vida de la lengua griega. Así, «Pelarge» como traducción de «Pelasge» puede corresponder a otro dialecto e incluso puede estar relacionada con el gentilicio «Pelasgos». La sucesión de fonemas —rg— corresponde exactamente a una sucesión más antigua —sg—[47] y, sin embargo, no representa ninguna modificación de este tipo, que convertiría una evocación en imposible: la evocación del modo de ser de los Pelasge a través del nombre Pelarge.

Tenemos conocimiento de una transmisión que vincula a Deméter, como fundadora de los Misterios,

con el representante de aquella enigmática población primigenia que da nombre a los Pelasgos.[48] La tradición argiva relacionaba la fundación de los Misterios de Deméter ante todo con el paisaje que se extendía entre la ciudad de Argos y Lerna, un destacado lugar para la celebración de misterios. En la búsqueda de su hija robada, Deméter no se habría dirigido hacia el rey de Eleusis, sino que se habría alojado en casa de un habitante originario de aquellos alrededores, y allí habría fundado sus Misterios. Según una transmisión, el anfitrión de Deméter, al que obsequió con el culto secreto, era el portador del nombre de Pelasgos.[49] Y él fue quien fundó un templo en honor de la diosa frente a la ciudad de Argos, en el que fue venerada como Deméter Pelasgis. La fundadora de los Misterios también era conocida como «Pelasgerina», a causa de lo cual era llamada «Pelasgis», y no «Pelarge». Y este último nombre, incluso cuando sólo es el sobrenombre de la «Pelasgerina», evoca a la «cigüeña».

Sin embargo, aquí cabe tener en cuenta otra posible consideración. Desde un punto de vista puramente lingüístico «Pelargos», «la cigüeña», podría ser la forma posterior de «Pelasgos», una palabra que originariamente no habría significado seres humanos sino pájaros. Si todos los hombres de una tribu, a través de los rituales de iniciación, fuesen identificados con animales —y en este caso con cigüeñas, a través de una divina mujer cigüeña—, tal

cometido correspondería enteramente a los primitivos cultos secretos. Esta equiparación también hubiese podido lograrse como nombre étnico. Entonces los «Pelasgoi» —donde quiera que apareciesen en la legendaria prehistoria de Grecia, ya fuese en Argos, en Ática, en Beocia o en Samotracia, para citar únicamente aquellos parajes cuyos Misterios han sido mencionados— serían los iniciados en primigenios cultos secretos, y quizá incluso los miembros de sociedades de hombres que, como es notorio, aparecen en la etnología vinculados a los cultos secretos. En este caso el gentilicio se hubiese alejado del original, del sólo dialectalmente distinto nombre animal de «Pelargos», y hubiese perdido su significado primitivo. Sin embargo, no vamos a ocuparnos del aún muy problemático modo de ser de los Pelasgos, sino a la inversa: trataremos de figurarnos y de interpretar aquello que los griegos construyeron sobre una base etnológica probable, pero que sólo es reconocible a grandes rasgos generales. La coronación de esta construcción, sin duda la más pura forma griega de los cultos secretos, está representada por los misterios de Eleusis. Que la figura del sacerdote iniciador haya conservado también en Eleusis algo semejante a un recuerdo lejano, a una equiparación anterior con un pájaro, resulta tanto más notable. Los sacerdotes y las sacerdotisas iniciadores, los hierofantes y las hierofantas de Eleusis, pertenecían a la estirpe del sacerdote principal

de los Misterios de Eumolpos, y eran considerados como sus sucesores: Eumolpidai. Y, precisándolo aún más, todos eran «Eumolpoi»: lo mismo que su antepasado mítico.[50] Ya que «Eumolpos» es precisamente el nombre del cargo; en el momento en el que los Eumólpidas tomaban posesión del cargo de Eumolpos perdían su propio nombre.[51] Con la palabra «Eumolpos», sin embargo, no se designaba al portador del cargo como al «sacerdote» —que en Eleusis se llamaba «Hierofante»—, sino al «buen cantante». El significado es muy claro, pero parece poco adecuado para referirse al cometido del sacerdocio de Eleusis. El hierofante tenía algo para ofrecérselo principalmente a los ojos y no al oído. Es lo que indica su nombre: «el que muestra lo sagrado (que es mantenido en secreto)». Su bella voz resonaba poderosamente cuando llamaba a los Mystes o anunciaba el nacimiento del niño divino. Pero por todo lo que conocemos sobre las ceremonias de los Misterios, no alcanzamos a imaginárnoslo como al «cantante».

No obstante, el nombre de «Eumolpos» expresaba ciertamente algo de la esencia del originario sacerdote de los Misterios. En una imagen de una célebre vasija del siglo V, Eumolpos —representado en la despedida de Triptólemo en compañía de los dioses de Eleusis— tiene junto a sí a un cisne como atributo,[52] y los griegos, aunque al parecer el cisne sólo cantaba en su última hora, lo consideraban

como a un buen cantante entre los pájaros. Toda la historia del linaje mitológico del sacerdote primigenio, que ulteriores mitógrafos fragmentaron entre varios Eumolpoi,[53] se adecua mejor al modo de ser de los cisnes. Posiblemente llegó a Eleusis procedente de Tracia: lo que era un motivo de escándalo por regla general, ya que se consideraba a los tracios como a bárbaros, y los bárbaros quedaban excluidos de los Misterios. Para los griegos, no obstante, Tracia, y especialmente la desembocadura del río Estrimón, eran consideradas como la patria de los cisnes. Allí, aún en épocas históricas, se llamaba así a la gente, como, por ejemplo, Pelasgos, nombre derivado de la cigüeña o del cisne. Célebres atenienses estaban emparentados con un rey tracio, de nombre Oloros, «el cisne».[54] La madre del mítico Eumolpos se llamaba Quíone, la de «blanca nieve», que era una hija de Bóreas, el viento tracio del Norte, y de Oritía, a la que había robado en la plaza de las representaciones de los Misterios de Agrai, junto al río Iliso.[55] De los acompañantes tracios de Eumolpos se decía que se habían ahogado al bañarse en el lago Eschatiotis —es decir, en el agua de la última parte del fin del mundo—.[56] Se nos aparece como si fuese una fábula con cisnes. Los nombres propios del sacerdote o de la sacerdotisa, según los poemas sepulcrales eleusinos, también desaparecían en aquellas aguas profundas;[57] emergían del agua como seres nuevos, sagrados, y ya no conservaban más nombre

que el precisamente adecuado para el cisne, para el buen cantante.

El padre del «buen cantante», el esposo de la doncella blanca como la nieve, de Quíone, era el dios que en Eleusis se veneraba como «el Padre»[58] y era considerado como el esposo de Deméter por antonomasia: Poseidón. En una concepción teriomorfa de aquella boda con robo de la doncella, que conforma la base mitológica de los Misterios de Deméter, toma la forma de caballo para representar el papel del novio.[59] En otra versión de la misma boda en la que figuran más animales, el novio se presenta en forma de cisne y la novia en la de un ganso. En la elaboración poética de esta escena nupcial mitológica primigenia, a él le llaman Zeus y a ella Némesis.[60] No obstante, el hecho originario parece ser la escena primigenia, que sólo con posteridad fue elevada a mitología épica por los nombres de Zeus y Némesis. En la mitología de los Misterios parece ser la hija misma de Deméter la que tiene el cometido de novia en la boda de los cisnes. En Eleusis ya sólo los sacerdotes y las sacerdotisas eran considerados como sucesores de los habitantes del aire y del agua, divinidades de los vientos y del mar, y particularmente del buen cantante, que se asemejaba al cisne: el cenagoso escenario originario de los pájaros, y el de todos los aconteceres de los Misterios, de algún modo se ha perdido. En Beocia aún se conservaba un recuerdo de ello en la misma Perséfone:

se hablaba de sus juegos con un ganso en una cueva cercana a Lebadeia,[61] en la que —como en tantos otros lugares semejantes— fue robada. Y corresponde a esta forma del mitologema, cuando en un jarrón del cercano Cabirion —en el Santuario Cabiro de Tebas—, al lado de cada una de las diosas que buscan a aquella que ha sido robada, junto a Deméter y a la alada Hécate Angelos, puede verse un pájaro acuatico.[62]

El cisne, el ganso, y con toda seguridad también el pato, tan frecuentemente expuesto sobre los jarrones griegos, forman un grupo de pájaros acuáticos, en el que —como si fuese un tejido único, en el que no importaran las peculiaridades de aquellos animales—, en las épocas arcaicas estaba representada la mitología de la Madre Divina y de su hija, en la que se formulaban los destinos de la mujer, del alma y de los seres humanos. La calificación, que para los iniciados es diáfana, de la misma Diosa Madre, de la fundadora de los Misterios de los Cabiros de Tebas como mujer cigüeña, no es menos arcaica y, junto al grupo de las aves de patas cortas, señala a otro con las patas largas. Así, la cigüeña, la garza y la grulla forman parte del mismo grupo que el cisne, el ganso y el pato, y en las imágenes de los jarrones están representados con dibujos imprecisos en los que no se diferencia a los unos de los otros. Incluso existen transiciones de un grupo a otro y, ateniéndonos al material que hasta ahora conocemos, nadie

podrá decir que en la imagen —con cuya interpretación culminarán nuestras contemplaciones— de aquel jarrón del Cabirion de Tebas, la diferenciación de los dos pájaros —el uno por las patas largas y el otro por las cortas— sea casual o intencionada.

Sólo nos falta dar una mirada como mínimo a los hallazgos obtenidos en el Santuario de Tebas, y contestar así a la pregunta referida al sentido de la actuación de Deméter como fundadora. La pregunta preliminar sobre la antigüedad de este cometido ya podemos darla por resuelta. La denominación de la fundadora del culto secreto como Pelarge estimula las imaginaciones más antiguas, y éstas se reflejan asimismo en los hallazgos que, como mínimo, nos remiten a la época clásica. El templo de piedra más antiguo que ha sido excavado fue construido en el siglo VI a. C., o a más tardar a principios del V.[63] Un lugar antiguo para la iniciación, un Telesterion, llamado «Alexiarus», cuya construcción posiblemente aún no era de piedra, se encontraba, según puede deducirse por los textos de Pausanias, fuera de los límites del histórico santuario de piedra. Un segundo templo de piedra fue construido en el siglo V en el lugar del primero, que fue destruido por los persas y luego reconstruido, y un tercero en las postrimerías del siglo IV, después de que el segundo fuese víctima de los destrozos de los macedonios. La parte principal de los hallazgos —de aquellos que ahora nos interesan— está compuesta por jarrones y vasos con

representaciones características, tanto por el tema, que incluye los elementos decorativos, como por el concepto, debido a una estilización rayana en lo grotesco o sobrepasándola. El grupo más significativo fue creado, a más tardar, en la segunda mitad del siglo V; y posiblemente aún sea más antiguo el representativo tesoro de las imágenes de los vasos: los pájaros de las ciénagas —los de patas cortas y largas— pertenecientes a aquel tesoro, son los continuadores de una arcaica tradición.[64]

La referencia de las imágenes de las vasijas al contenido del culto secreto, como la referencia de los textos, también puede tener dos formas. Hay elaboraciones inmediatas, mitológicas, del tema de los misterios, y también existen narraciones en clave, cuyas significaciones son lo suficientemente diáfanas para los iniciados, pero que a los no iniciados les parecen meras fábulas o simples escenas correspondientes al género humano. La leyenda de Pelarge y las escenas de los pájaros de las ciénagas, reflejadas en las imágenes de los vasos del Cabirion, corresponden a *un* nivel. Textos mitológicos, pertenecientes al primer grupo, fueron ciertamente mantenidos en secreto en la medida de lo posible. Así, aún es más valiosa una escena mitológica con inscripciones si se conserva sobre alguno de los fragmentos que se han convertido en célebres.[65] Se ha comentado a menudo,[66] y más adelante —aunque no en los presentes razonamientos— deberá ser

interpretada de nuevo, y de un modo exhaustivo. Ahora sólo vamos a mencionar lo esencial sobre aquello que hemos podido averiguar. La gigantesca figura del dios, semejante a la arcaica figura de Dioniso, que en aquella representación utiliza el nombre de «Kabiros», muestra que lo viril en la función de un padre divino —pues esto es lo que representa este dios Kabiros con su hijo, Pais, ante él— fue elevado a la máxima dignidad imaginable a través del culto secreto fundado por una diosa. Sin embargo, la línea de la vida, el origen que emana de él a través de Pais, alcanza a convertirse en un grotesco ser primordial, en el hombre primitivo Cabiro, un espíritu que aún está por nacer: Pratolaos. Pero la novia —la del prometido originario, «Mito» («la simiente»), igualmente grotesco y de aspecto salvaje—, aquella mujer que dará a luz la vida emanada de la jarra de las mezclas del padre Kabiros, será distinguida por su belleza y por su significativo nombre, «Crateia» («la fuerte»).

Al segundo grupo, el de las fábulas y que es genérico de las imágenes de las vasijas, pertenecen sobre todo las representaciones del pueblo de la fábula, el de los pigmeos con las grullas.[67] Con la figura de ridículos y fálicos enanos, los pigmeos, y con la de las sublimes e imponentes aves celestes, las grullas, se quiere significar el contraste entre el iniciado masculino y lo iniciador femenino, y que parece representar una característica de estos Misterios. En los

cultos secretos de todo el mundo, el que debe ser iniciado es forzado a afrontar situaciones desagradables, en las que se le maltrata y ridiculiza. También se defiende; pero cuando se rinde, su fracaso es sólo aparente, pues lo que sigue es la elevación. Ésta parece haber sido la situación de los iniciados en los Misterios, y también en ello se mostraba ya la esencia de los Cabiros: el polo opuesto de la dignidad paterna del origen de la vida, el ridículo desenfreno y al mismo tiempo la torpeza de lo fálico. Es algo salvaje y grotesco, que también puede resultar mortífero, como pueden serlo las ganas de combatir y la codicia de los pigmeos, que devoran a las hermosas aves que han cazado. Ante tales criaturas aún se expresa con más fuerza lo celestial en la esencia de las aves de las ciénagas. Las aves acuáticas de los jarrones del Cabirion, en general, no despiertan en nosotros la idea de una materia indolente, de baja esfera, que únicamente es superada por lo masculino, sino lo contrario: lo enano, lo terrenal, la virilidad ruda y salvaje habría podido elevarse hasta ámbitos más prominentes a través de una feminidad alada.[68]

Y aquí ya podemos también contestar, aun si es de un modo somero y provisional, a la pregunta referida al cometido de la fundadora, de Deméter, en los Misterios de los Cabiros. La interpretación de un grupo especial de las fábulas y de las imágenes genéricas —precisamente las escenas iniciáticas,

expuestas de tal manera que, en cierto modo, sólo incorporan lo cómico, pero no lo sagrado— también estará incluida en una específica consideración posterior. Sólo mencionaremos, de nuevo y brevemente, que entre aquellas escenas tampoco falta lo nupcial: una novia envuelta en el más profundo cubrimiento, con la corona sobre la cabeza, con dos ramitas especiales, un rasgo cultual junto a la corona.[69] En otra imagen se representa al novio de una boda de misterios dionisíacos que, no obstante, tiene lugar en el mismo ámbito, es decir, seguramente en el mismo Santuario Cabiro, y en ella está caracterizado con dos ramitas similares.[70] En griego esta clase de ramo recibe el nombre de «Bakchos» (βάκχος), y lo correcto es traducirlo por «retoño» o «brotecito», también en el sentido de una criatura frágil, casi un vegetal todavía, nacida de aquellas nupcias. Este es el motivo por el cual Dioniso, el más frágil, el niño divino nacido prematuramente, también es Bakchos.[71]

Entre todos los objetos simbólicos, que los iniciados portan en las imágenes de las vasos del Cabirion, encontramos a este retoño, que también está representado individualmente: la mayoría de las veces con dos aves acuáticas junto a él, en un adorno que se repite, pero unido a la escena de una especie de fábula.[72] Sobre un cuenco, que en su lado opuesto sólo muestra un ramal de mirto, está representada la escena —la del retoño entre dos aves de la ciénaga—

en la que todavía está flanqueado por dos extraños animales de fábula. Son gallos estilizados a los que el arte arcaico griego ha dado la forma de ave fantástica, y cabe pensar que proceden de Oriente. Como gallos y como aves fantásticas expresan el brotar de la hora matutina que, por así decirlo, tiene lugar bajo su observación y protección, y la presencia de ambos pájaros sirve para designar lugares mitológicos tan importantes como Leucania y la isla de Electra, en Samotracia, así como el de la «aónica», la «mañanera» meseta que precede al Santuario de los Cabiros de Tebas.

Y así, en la imagen de una fábula, podemos ver el sentido del mito fundacional: el culto secreto que, para quienes sabían de él, era la creación de una feminidad primigenia, representada por una diosa «mujer cigüeña», que dedicaba sus atenciones maternales al retoño —del sol naciente en un cuerpo humano—, mientras duraba la creación de la vida. La masculinidad, especialmente la del joven que actúa con brusquedad, sitúa en primer término el aspecto más ansioso de agredir y destrozar; y sólo en segundo término, en cierto modo, al hombre que también es fértil. Tanto en el primer término, en los acontecceres visibles y tangibles, como en el segundo, en un procedimiento secreto e interior, ante todo se antepone la fertilidad de la mujer. La vía hacia aquel trasfondo, hacia aquél que, en su unión con todas las raíces de nuestro ser, debía iniciar, de algún modo,

el devenir metafísico, era una tarea reservada a la mujer. Ella fue la que elevó al hombre que expandía la muerte, al hombre guerrero, hacia la función de la dignidad y de la conciencia del origen de la vida. Quizá también podría indicarlo así el nombre del lugar de la iniciación de la Pelarge, «Alexiarus», «el defensor del dios de la guerra». Las imágenes originarias de los hombres que iban a ser iniciados, los Cabiros, poseían asimismo algo de asesino, algo que, como en todos los guerreros, debía ser expiado. También eran, sin embargo, espíritus de la vida, que en su modo de expresión originaria aún agitaban las bramaderas para que zumbaran los «rhomboi»[73] y, según una expresión tardía, ondeaban como aires nutritivos para las almas,[74] y aportaban la fertilidad a las mujeres. La transformación de los hombres en verdaderas fuentes de la vida, al servicio de lo viviente más frágil, del hombre en su simiente, su conducción hacia una forma de humanidad, quizá la más temprana y, ciertamente, en su forma más simple: tal podría haber sido, según el análisis del mito fundacional, el sentido de los Misterios de los Cabiros.[75]

NOTAS

1. K. Kerényi: *Humanistische Seelensforschung*. Stuttgart 1996, págs. 120-159; *Hermes der Seelenführer* [Traducción al castellano: *Hermes, el conductor de almas*, México-España, Sexto Piso, 2010]; *Vater Helios* (Eranos-Jahrbuch 1943) y «Töchter der Sonne», Zúrich 1944 y Stuttgart 1997.

2. Enn. VI 9; II; comp. K. Kerényi: «Der grosse Daimon des Symposion», en: *Humanistische Seelenforschung*. Stuttgart 1996, págs. 226-242; aquella conferencia de Basilea del 04/03/1942 correspondió a un estudio preliminar referido al tema «Antike Mysterien»; esta conferencia de Eranos del 03/08/1944 concierne a otros dos que se encuadran en mi tratado de los misterios eleusinos, en C. G. Jung/Karl Kerényi: *Einfürhrung in das Wesen der Mythologie*, Hildesheim 1980, págs. 196-221 [Traducción al castellano: *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela, 2004].

3. En L. Deubner: *Attische Feste*, Berlín 1932, sólo aparecen los Mysteria entre las celebraciones de forma indicativa, con la desinencia alemana de «Mysterien»: una indicación de cómo se incidía en

la acostumbrada modernización. Que la palabra Μυστήρια, también en su sintaxis, sea tratada como las expresiones temporales y los nombres propios, precisamente como nombres de celebraciones, ya es sabido desde hace tiempo: comp. H. Sauppes Ausgew: *Schriften*, Berlín 1896, 86; J. Wackernagel: *Vorlesungen über Syntax* II, Basilea 1924, 149.

4. Para ello compárese mi concepción de la esencia de la celebración en mi estudio de la religión antigua: *Die antike Religion*, Stuttgart 1995, págs. 33-51 [Traducción al castellano: *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999].

5. En Hesych aún cabe añadir Therteria, una festividad prácticamente desconocida, y muy probablemente Stepteria, que en Hesych es transmitida como σεπτηρία, una festividad cuya ceremonia principal está representada en *Quaest. Graec.* 293 C, de Plutarco, como Stepterion: Στεπτήριον se comporta exactamente así hacia Στεπτήρια como la concepción de μυστήριον hacia Μυστήρια.

6. Zeus Soter en Aetolia: IG. II 323.

7. Core Soteira en Cyzicos: es ahí donde ella tiene Mysteria, que son descritos como «grandes», y es por ello que son diferenciados de otros «pequeños». Los ulteriores nombres los recibió posiblemente más tarde. Nadie puede decir si las festividades de Cyzicos con los nombres de Coreia y Pherephattia se asociaban a grandes o pequeños Mysteria. Las fuentes de información se pueden encontrar en

M. P. Nilsson: *Griechische Feste*, Leipzig 1906, pág. 359.

8. En la Prochristeria, una festividad de Palas Atenea catalogada como «mística», es difícil decidir si la diosa es la que les procura alegría a los humanos (προχαρίζεται), o son ellos los que previamente le brindan una ofrenda en agradecimiento (χαριστήρια). Aún resulta más enigmático el nombre de la fiesta Proschairesteria: comp. Deubner (nota 3) 17.

9. Isócrates IV 157: ἐν τῇι τελετῇι τῶν Μυστηρίων. Esta diferenciación aún es más evidente en el tardío uso de las palabras: Flav. Jos. XIX 1 ἐν τινῶν τελεταῖς μυοτηρίων.

10. Conv. II 2 ἐν Ἐλευσῖνι μετὰ τὰ Μυστήρια τῆς πανηγύρεως ἀκμαζούσης εἱστιώμεθα.

11. Comp. Mommsen: *Feste der Stadt Athen*, Leipzig 1898, una obra que, desde el punto de vista del calendario, debe tener preferencia ante la de Deubner.

12. Así llama también Herodoto a los cultos secretos semejantes de Egipto: II 170.

13. R. Guardini: «Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins», *Schriften für die geistige Überlieferung* IV, Berlín 1941, pág. 26.

14. Comp. Deubner (nota 3), 9.

15. Sarcófago de Torre Nova y Urna Lovatelli, ambas representadas en Deubner T. 7.

16. Fr. 137 a; la posición de Cicerón: *Las leyes*, II 375.

17. Las razones de A. Mommsen (nota 11), pág. 406.

18. Nic. Fr. 74, 56 κρόκος εἴαρι μύων.

19. Nilsson (nota 7), 358.

20. Schol. Aristófanes Lys. 645. Una inscripción también tardía: *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* IV 281.

21. Hipólito, Referencia V 7, 34 τοῦτο ... ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον· ὗε κύε. V. 8, 39 ἐπδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸγ ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωτῆι· τεθρισμένον στάχυν. La inhabitual posición de ἐν σιωπῆι se explica por el énfasis irónico de Hipólito.

22. II 51; comp. O. Kern: «Misterien» en RE XVI 2, pág. 1209.

23. Comp. contra la infundada crítica de H. Bolkensteins: *Hermes der Seelenführer*.

24. De P. Wolters y G. Bruns: *Das Kabirenheiligtum bei Theben* I, Arch. Inst. d. Deutschen Reiches, Berlín 1940.

25. Diodoro vivía en el siglo I a. C.

26. Comp. R. Pettazzoni: *La confessione dei peccati* III, Boloña 1936, pág. 177, allí donde lo lingüístico se encuentra mejor. Y el explícito certificado de Calímaco referente al origen «tirreno» de una μυστικὸς λόγος de Samotracia; comp. K. Kerényi: *Hermes der Seelenführer*.

27. En los *Apophthegmata Laconica*, que se encuentran bajo el nombre de Plutarco, 217 D y 229 D; comp. el análisis de Pettazzoni, pág. 164.

28. Τί δεινότερον δέδρακεν ἐν τῶι βίωι.

29. Ὅ τι ἀνομώτατον ἔργον αὐτῶι ἐν τῶι βίωι πέπρακται.

30. Comp. O. Kern: «Kabeiros und Kabeiroi» en RE X 2, 1399 ss.

31. Preller/Robert: *Griechische Mithologie* I. Berlín 1894, 858, 4.

32. Éforo en Estrabón IX 401; comp. la siempre instructiva interpretación de K. O. Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Gotinga 1825, pág. 146.

33. Estrabón IX 412.

34. W. Borgeaud: *Les Illyriens en Grèce et en Italie*, Thèse, Genève 1943, 134.

35. Fuentes y literatura en Borgeaud 136.

36. Apolo de Rodas Arg. I 916; «Electra» pertenece, como Electrone, la hija de Helios, a ἠλέκτωρ, una palabra para «sol».

37. Paus. IX 25, interpretado en lo siguiente; «Kabirienheiligtum» 7 ss.

38. Hom. Himn. Merc. I 20 ἔργωι δ' ἔργον ὄπαζε.

39. Esta diosa, de un modo objetivo, debe estar presente a través de su vinculación con los Telquines, es decir, con las figuras afines a los Cabiros.

40. Demetrio de Scepsis, en Estrabón X 472 y Estrabón XII 556.

41. Este conocimiento básico (y sus fuentes) ya se encuentran en C. A. Lobeck: *Aglaophamus*, Königsberg 1829, I 105 ss.

42. La utilización de bramaderas en los cultos secretos griegos (τελεταί) es expresamente señalada por el pitagórico Arquitas, fr. I Diels. Se denominan ῥόμβοι y ῥύμβοι, comp. bes. Et. M. s. v.; su identidad con el Berekyndai: Schol. in Ap. Rod. Arg. I 1139; el sentido superior de estas posiciones es reconocido por R. Pettazzoni: *I Misteri*, Boloña 1923, pág. 3.

43. Comp. Preller/Robert (nota 31), 850 s.

44. Sobre la vinculación mitológica de Deméter con los Cabiros (también en su forma de las tres «Ninfas Cabiras»), véase: *Hermes der Seelenführer.*

45. El texto de Pausanias, a partir de aquí (IX 25, 6), es transmitido de un modo algo confuso. «Potnieus» es guardado como «Potneus», quizá a través de una deliberada creación. La desinencia de «Alexarius» debía ser incorrecta: «Alexiares» se leía más correctamente.

46. Comp. M. P. Nilsson: *Geschichte der griechische Religion* I (Handbuch der Altertumwiss. V 2), Múnich 1941, 140.

47. Comp. E. Schwyzer: *Griechische Grammatik* I (Handbuch der Altertumwiss. II I). Múnich 1939, 218.

48. Pausanias I 14, 2; II 22, I.

49. Según otra tradición se llamó Mysios, con un nombre adecuado al primer Mystes; comp. Preller/Robert (nota 31), nota 751.

50. Comp. J. Toepffer: *Attische Genealogie*, Berlín 1889, 25.

51. Lukian, Lexiph. 10; Toepffer pág. 52.

52. Skyphos de Hierón, reproducción de Nilsson (nota 46), tabla 43, I.

53. Toepfer pág. 26.

54. Era el suegro de Miltiades, el vencedor de Maratón; el padre de Tucídides también se llamaba Oloros; comp. sobre su parentesco con Miltiades, Toepffer pág. 282. El nombre correspondiente en latín (*olor*) tiene el significado de «cisne».

55. Plat. *Phaidr.* 229 b; Pausanias I, 38, 2.

56. Etim. Magnum s. v.; este lago debía situarse al sur de Eleusis, «pasado el istmo», es decir, en el vasto ámbito de Poseidón.

57. Los poemas en Toepffer (nota 50), págs. 52 y 62.

58. Pausanias I 38, 6; Toepffer 30.

59. Pausanias VIII 25, 4; Verf. en Jung/Kerényi: *Einfürhrung in das Wesen der Mythologie,* Hildesheim 1980.

60. En el poema de las Cicladas, Cipria en Athenaois 334 B; K. Kerényi: «Mnemosyne», en: *Humanistische Seelensforschung.* Stuttgart 1996, págs. 243-251.

61. K. Kerényi: *Humanistische Seelensforschung.* Stuttgart, págs. 243-251.

62. Wolters/Bruns (nota 24), tabla 26, reproducciones 9 y 10; la interpretación de la diosa alada sobre Iris es equivocada: es Hécate y no Iris la que tiene un cometido de mandadera en el mitologema

de Perséfone, y también mantiene una relación con los Cabiros, que la purifican, comp. Preller/Robert (nota 31) pág. 324.

63. Wolters/Bruns (nota 24), pág. 10.

64. Uno de los más antiguos ejemplares, publicado en la Eph. Arch. 1892 de Wolters, es el de la geométrica ánfora de Tebas con la representación de la «Herrin der Tiere», reproducida por Nilsson, tabla 30, I.

65. Wolters/Bruns (nota 24), tabla 5; en la parte inferior de nuestra tabla.

66. K. Kerényi: «Das Ägäische Fest und Der große Daimon des Symposion», en: *Humanistische Seelenforschung*. Stuttgart 1996, págs. 92-119; 226-242; y *Hermes der Seelenführer*.

67. Wolters/Bruns (nota 24), tabla 29; reproducciones 3 y 4; la primera en la parte superior de nuestra tabla. Los Mystes Cabiros están muy representados como pigmeos en los dibujos de las vasijas. Sobre la relación con los mismos Cabiros: K. Kerényi: «Das Ägäische Fest» en: *Humanistische Seelenforschung*. Stuttgart 1996, págs. 92-119, bes. pág. 106.

68. No obstante, por mucho que el autor admire la genialidad de Bachofen, y para prevenir una generalización superficial, debe aclararse que las presentes interpretaciones se diferencian tanto en el principio como en el resultado de las de Bachofen; comp. «Bachofen und die Zukunft des Humanismus», en: *Wege und Weggenossen* 2. Múnich-Viena

1988, pág. 116. Una confirmación de aquello que en las escenas de las grullas representan los pájaros, los seres «celestiales», el elemento femenino, son las dos historias de la transformación en Ovidio, *Las Met.* VI págs. 90-97: la transformación de la mujer pigmeo Gerana (forma femenina γέρανος de «la grulla») en la clase de aves que a partir de aquel momento hicieron la guerra contra los pigmeos; y la historia de Antigona, una hija de Laomedon, que fue transformada en cigüeña.

69. Wolters/Burns (nota 24), tabla 33, reproducción 3.

70. Idem. tabla 33, reproducción 1.

71. Hesych s. v. βάκχος· κλάδος ὁ ἐν ταῖς τελεταῖς.

72. La imagen que seguidamente será comentada, de Wolters/Bruns (nota 24), tabla 30, reproducción 3, que aparece en el centro de nuestra tabla. Parte posterior de la vasija: idem., tabla 53, reproducción 4, Berlín Inv. 3285. Arch. Anz. 1895, pág. 36, 31; G. Weicker: «Seelenvogel», Leipzig 1902, pág. 148; Wolters/Bruns (nota 24), pág. 111. Una similar y autónoma representación, sin las aves fantásticas sobre un Lebes en Heidelberg, inv. VI 77, idem., tabla 55, nota 1. La misma escena como repetitiva decoración al margen de un Lebes en París, idem., tabla 36, notas 1 y 2. En un fragmento, tabla 55, nota 6, que muestra la mitad de la escena.

73. El ῥόμβος perteneciente al verbo ῥέμβειν también se expresa a través de las almas que se mueven

en libertad desde el exterior del cuerpo: Plutarco *De Sera num. vind.* 22.

74. Léase en el Himno Órfico, en los Curetes armados (38, 21): ἐν Σαμδρήικηι ἄναχτες ... πνοιαὶ ἀέναοι, ψιχοτρόφοι, ἠεροειδεῖς.

75. Con ello, que ahora es repetido, sólo se ha expuesto una introducción a la verdadera representación de los grandes misterios griegos, especialmente a los samotracios y eleusinos. Lo dionisíaco, cuyos elementos son abundantes en el Cabirion de Tebas —no en vano la crátera dionisíaca ocupa la posición principal, el de la jarra de mezclas de la que emanan las personas, en la escena Cabiro-Pais-Crateia-Mitos—, conservó en aquella adaptación una particular consideración. Lo órfico, con lo que está relacionado —como más tarde quizá la gnosis—, establece, según el parecer del autor, una categoría especial, cuyas valoraciones científicas requieren considerables diferenciaciones. Una preliminar para ello: K. Kerényi: «Pithagoras und Orpheus», en: *Humanistische Seelenforschung*. Stuttgart 1996, págs. 14-41.